

**Esse artigo foi originalmente publicado no livro citado abaixo. A citação desse texto deve fazer referência a essa indicação. O leitor deve observar as páginas marcadas entre colchetes que fazem referência à publicação original.**

**Belo, Fábio. O animal da obra de Freud: uma leitura de O senhor das Moscas. In Coutinho, Jacinto N. M. Direito e Psicanálise: Interloquções a partir de O Senhor das Moscas de William Golding. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011, PP. 245-264.**

[245]

**O animal na obra de Freud:  
uma leitura de *O Senhor das Moscas***

Fábio Belo<sup>1</sup>

O romance *Lord of the Flies*, de William Golding (1954)<sup>2</sup>, narra a estória de algumas crianças sobreviventes de um ataque aéreo e sua tumultuada estadia numa ilha deserta. Desejo passar por alguns temas do romance a fim de apontar questões pertinentes à presença do animal no romance e na obra de Sigmund Freud.

**1. Inveja, democracia, justiça**

Eu queria fazer parte das árvores como os  
pássaros fazem.

(...)

Então a razão me falou: o homem não  
pode fazer parte do orvalho como as pedras  
fazem.

Porque o homem não se transfigura senão  
pelas palavras.  
E isso era mesmo.

(Manoel de Barros, 2010: 465)

---

<sup>1</sup> Professor de Psicologia da Faculdade de Direito Milton Campos. Doutor em Estudos Literários. Psicanalista. [www.fabiobelo.com.br](http://www.fabiobelo.com.br)

<sup>2</sup> Citarei o romance ao longo desse artigo como LF, seguido do número da página. A referência completa encontra-se na bibliografia.

A primeira interpretação que se pode fazer desse romance é bastante óbvia, quase didática. Sendo um romance do pós-guerra e tratando do tema da violência entre os homens, ele pode ser lido como uma metáfora da “natureza humana” sempre beligerante, impossível de ser contida pelas instituições sociais. Nesse sentido, a cena [246] da votação e consequente escolha do chefe dos meninos precisa ser analisada em detalhes.

Depois de encontrarem uma concha, Ralph e Piggy chamam todos os outros. Rapidamente, decidem que devem ter um chefe “para decidir as coisas” (LF, 22). Jack, imediatamente, se adianta: “Eu tenho que ser o chefe porque sou corista da capela e ajudante (*head boy*). Eu consigo cantar dó sustenido” (LF, 22)<sup>3</sup>. Um outro garoto sugere a votação, ideia aprovada pelo grupo. O narrador explica que entre os três – Piggy, Jack e Ralph – o grupo decide pelo último pelo “seu tamanho, sua aparência atrativa e, mais obscuramente, ainda que mais poderosamente, por causa da concha” (LF, 23). Eleito Ralph, vem o que considero o mais relevante para se compreender o que virá adiante:

O círculo de meninos desfez-se em aplausos. Até o coro aplaudiu; e as sardas do rosto de Jack desapareceram sob um rubor de mortificação. Ele se levantou bruscamente, mas mudou de ideia e sentou-se novamente enquanto o ar ressoava. Ralph olhou para ele, ansioso para oferecer-lhe algo. (LF, 23).

Ralph, o “garoto justo/loiro” (*fair boy*), oferece-lhe então o coro que logo é transformado em exército e em caçadores. Mas, o que interessa na cena da votação é o detalhe do afeto de Jack: o rubor de mortificação. Não é demais pensar que essa ruborização é sintoma da inveja que Jack sentiu por Ralph. Mais tarde, teremos a comprovação disso: não se trata simplesmente do desejo de ocupar o lugar do poder, mas de que *ninguém ocupasse*, mesmo que para isso o próprio *lugar do poder* fosse destruído.

E é nesse ponto que gostaria de fazer uma primeira articulação entre psicanálise e política. Freud, em pelo menos duas passagens de sua obra aproximou a ideia de justiça e da inveja. Se pensarmos que a democracia é um pacto social no qual a justiça está em primeiro plano, vale a pena entender o raciocínio de Freud.

Permitam-me começar por uma questão técnica: um erro de tradução. Há muito sabemos dos problemas de tradução enfrentados pela obra de Sigmund Freud no Brasil.

---

<sup>3</sup> Esse detalhe me parece bem importante: Jack sabe cantar bem. Marca da civilidade da voz. É um dos poucos pontos onde fica problematizado o conflito natureza x cultura. Jack não é apenas esse “animal” selvagem como será descrito adiante no romance.

A edição *standard* brasileira, na verdade, não é uma tradução feita diretamente do alemão, mas sim da tradução inglesa coordenada por James Strachey ainda na primeira metade do século XX. Esse tópico não é nosso foco nesse trabalho, mas há um curioso erro de tradução justamente na passagem na qual Freud enuncia a tese [247] que quero estudar. Trata-se do começo do penúltimo parágrafo de sua Conferência XXXIII, “A Feminilidade”:

O fato de que as mulheres devem ser consideradas possuidoras de pouco senso de justiça sem dúvida se relaciona à predominância da inveja em sua vida mental; isso porque a exigência de justiça é uma fixação da inveja e estabelece a condição sob a qual uma pessoa pode pôr de lado a inveja. (Freud, 1969 [1933]: 133)

O erro está na expressão “uma fixação da inveja”. Em alemão, encontramos uma ideia praticamente oposta: “*eine Verarbeitung des Neids*”, ou seja, uma elaboração, assimilação, da inveja. A ideia completa seria, então, a seguinte: a exigência de justiça (*Gerechtigkeitsforderung*) é uma elaboração da inveja (cf. GW, XV, 144)<sup>4</sup>.

A tese é bem clara: a inveja impede a justiça porque, inconscientemente, o sujeito não abre mão de exigir sempre mais poder para si, na medida em que se considera sempre faltoso, menos privilegiado que o outro.

No capítulo IX (A Pulsão de Grupo), de *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, Freud (1999 [1921]) explicará essa tese em mais detalhes. Para ele, ao contrário de Trotter, a quem critica no capítulo em questão, não temos *instinto de grupo*. A formação dos grupos humanos não está condicionada pela biologia. Na verdade, há um longo trabalho de identificações, de repressão e de amor para que um grupo se constitua.

Freud toma como modelar a cena de uma criança mais velha que se vê obrigada a identificar-se com seus irmãos mais novos para não se prejudicar. “A primeira exigência dessa formação reativa é a de justiça, a de igual tratamento para todos” (GW, XIII, 133). Ou seja, o sentimento social, o espírito de grupo tem a inveja como “ascendência”, conclui Freud:

Ninguém deve querer colocar-se à frente, cada um deve ser e ter o mesmo. A justiça social significa que nós negamos muito a nós mesmos, para que, dessa forma, os outros devam também renunciar, ou, o que dá no mesmo, eles não possam exigir. Essa exigência de igualdade é a raiz da consciência social e do sentimento de dever (*Pflichtgefühl*). (GW, XIII, 134)

---

<sup>4</sup> Prefiro citar a obra de Freud dessa forma: GW refere-se à *Gesammelte Werke*, os números romanos ao volume, seguidos pelo número da página. A referência completa encontra-se na bibliografia.

Freud ainda junta dois exemplos para tornar sua tese clara: (a) o pavor que alguns sífilíticos têm de contaminar outras pessoas, na verdade, decorre do seu *desejo* [248] de contaminá-las e (b) a famosa estória das duas mulheres no julgamento de Salomão, cuja interpretação sugere a mesma lógica: se uma mulher perdeu o filho, a outra também deve perder.<sup>5</sup>

O sentimento social, então, é a inversão (*Umwedung*) do sentimento hostil, da inveja. Um outro exemplo torna isso claro: um grupo de moças apaixonada por um cantor renunciam a ele e se identificam umas às outras. Esse grupo, como muitos outros mantidos “sob a influência de uma ligação afetiva com uma pessoa fora do grupo”, “exige, repetidamente, a realização da equiparação (igualamento)” (GW, XIII, 134).

Gostaria de concluir essa parte apontando para um detalhe. No texto de 1921, a relação entre inveja e democracia é uma relação de inversão, de formação reativa. Já na conferência sobre a feminilidade, de 1933, o conceito que aparece é elaboração (*Verarbeitung*). Algumas questões se impõem: do ponto de vista psicanalítico, é possível pensar no laço social não apenas como formação reativa ou simples inversão da inveja? É possível pensá-lo como fruto de uma elaboração desses afetos? Para retomar um exemplo de Freud: é possível pensar num sífilítico *realmente* consciencioso ou teríamos, sempre, que suspeitar de suas intenções malévolas inconscientes?

Freud, ao longo de sua obra, parece sempre suspeitar do laço social. Se, como vimos, uma de suas fragilidades está nos afetos inconscientes, outra fonte de desligamento social será localizada na biologia, numa suposta animalidade incoercível. Passemos a esse tema, já que ele também é central no romance de Golding.

## 2. Como um lobo?

Estou pousado em mim  
igual que formiga  
sem rumo.  
Manoel de Barros (2010: 418)

O romance de Golding parece construído de tal forma a não deixar espaço para interpretações muito abertas. Evidentemente, como toda obra literária, ele está sujeito a infinitas leituras, mas ele me parece especialmente didático, quase moralista, em se tratando da questão do animal. A leitura que praticamente se impõe é simples: os

---

<sup>5</sup> A passagem bíblica está em 1Reis, 3, 1-28. Para uma interpretação dessa passagem e um aprofundamento da análise da relação entre inveja e justiça, cf. Forrester (1997).

meninos, longe da cultura, ou melhor, longe dos adultos repressores, acabam se animalizando. O sinal mais claro disso é o prazer que sentem na matança: primeiro, na caça às porcas; depois, na caça aos próprios companheiros. Trata-se de uma leitura hobbesiana clássica que, por fim, deseja ser uma alegoria ampla do horror da guerra. [249] A guerra seria a revelação nua e crua dos pequenos animais selvagens que somos sem a frágil casca civilizatória. Do ponto de vista analítico, é fundamental mostrar as falhas de tal tese. Antes, acompanhemos um pouco nosso narrador-professor.

Na primeira caçada, Jack não consegue esfaquear a porca. Ralph pergunta por que, Jack responde que iria acertá-la e que o fará da próxima vez. O narrador, no entanto, ensina: “Eles sabiam bem o porquê dele não [ter esfaqueado]: devido à enormidade da faca descendo e cortando a carne viva; devido ao sangue intolerável.” (LF, 35). Mas, aos poucos, o intolerável torna-se desejável a ponto de fazê-los esquecer sua possibilidade de salvação. A primeira caçada coincide com a passagem, ao longe, de um navio. Como Jack e seus caçadores eram responsáveis por manterem acesa a fogueira, a escolha foi feita: antes o prazer da caça à esperança (civilizada demais) de ser resgatado.

Nem mesmo Ralph e Piggy, representantes da razão e da cultura, resistem à carne assada: “A boca de Ralph encheu d’água. Ele queria recusar a carne, mas sua dieta passada de frutas e castanhas, com um peixe ou caranguejo estranhos, deu a ele muito pouca resistência. Ele aceitou um pedaço de carne meio-crua e a mordeu como um lobo.” (LF, 97). A seguir, Piggy, “babando”, demanda pelo seu pedaço e Simon, compadecido, oferece-lhe o que estava comendo.

Duas vias, portanto: o prazer da caça e o da carne. O desejo de matar irrefreável justificado não apenas por uma dieta mais sólida, mas pelo próprio prazer da matança e da devoração da carne. Essa é a explicação biológica: somos, no fundo, como lobos. Lobos uns dos outros inclusive, como se verá mais tarde no romance.

Sabemos que Freud (1999 [1930]) irá citar Plauto, no *Mal-Estar na Cultura*, justamente para apontar que os homens não são meigos e amáveis e vão fazer de seu próximo um ajudante ou um objeto sexual, mas ele será uma tentação para “explorar sua força de trabalho sem compensação, valer-se de seus favores sexuais sem seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, provocar-lhe dor, torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lupus.*” (GW, XIV, 470-1). Em seguida, Freud questiona: “Quem tem a coragem, diante das experiências da vida e da história, de contestar essa frase?” (GW, XIV, 471).

De fato, trata-se de uma frase de efeito, mas, para início de conversa, basta ir ao seu contexto em Plauto para nos surpreendermos: o diálogo no qual ela surge, na comédia *Asinaria*, diz respeito à confiança de um sujeito em deixar dinheiro com um outro estranho<sup>6</sup>. Nesse contexto, a comparação com o animal me parece suspeita, [250] afinal, não há o menor sinal das ações descritas por Freud acima, muito menos com relação ao dinheiro, no assim chamado mundo animal. Desta forma, penso que não só devemos ter a coragem de contestar a frase, como também de colocá-la sob o crivo da análise. Foi exatamente o que fez Jean Laplanche (1999a e 1999b), cuja argumentação apresento a seguir.

Laplanche começa a desmontagem dessa ideia perguntando: “o lobo é um lobo para o lobo?” E ainda: “O lobo é um lobo para o homem?”. A resposta a essas duas questões mostra que esse lobo é uma ficção biológica, uma invocação de um animal mítico: “mais animal que o animal, mais cruel que qualquer animal no mundo” (Laplanche, 1999b: 167). O ponto central da tese de Laplanche é o seguinte:

Trata-se de recobrir, por um alibi biológico, alguma coisa que, no fundo, não tem nada a ver com a biologia e que não se encontra em nenhum lugar entre os seres vivos. (...) O lobo do adágio, esse lobo de Hobbes, é um tipo de figura *emblemática* de nossa própria crueldade, mas não serviria de forma alguma de argumento para invocar nosso ser assim chamado biológico e o caráter assim chamado biológico de nossa destrutividade. (Laplanche, 1999b: 167).<sup>7</sup>

A questão está em lembrar que a violência humana é sexual. Não há como conceber nossas fantasias de crueldade situadas no campo da natureza ou do inato. Essa ideia, na verdade, é um desenvolvimento de uma crítica antiga de Laplanche ao conceito de pulsão de morte. Façamos um breve parêntese para explicar esse ponto.

---

<sup>6</sup> A frase completa em Plauto: “*lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*” (Ato II, linha 496). É digno de nota que, na recente crise econômica da Grécia, o ministro das Finanças da Suécia tenha usado a metáfora do ataque de uma matilha de lobos contra os países mais fracos. O pacote de medidas, segundo o ministro, é contra esses lobos do mercado. Observem, portanto, como a metáfora ainda é atual, e ainda serve para escamotear o caráter político-econômico por uma suposta natureza (ganância etc.) animal: “We now see ... wolfpack behaviors, and if we will not stop these packs, even if it is self-inflicted weakness, they will tear the weaker countries apart,” Swedish Finance Minister Anders Borg told reporters on arrival for the meeting. Cf. <<http://www.reuters.com/article/idUSTRE6481A220100509>> (Acesso em 11/05/2010). Lembro ainda que “wolf pack attack” também foi o nome dado ao ataque dos submarinos alemães aos navios no Atlântico durante a II Guerra. A metáfora, como vemos, tem muitos usos.

<sup>7</sup> Hobbes cita a frase de Plauto no seu *De Cive*. Seria bastante interessante também examinar o contexto da mesma. Não há dúvida de que está nele uma das fontes mais profícuas da mitologia de um estado de natureza sempre pronto a romper. Mas, não temos espaço para isso aqui. Apenas um aperitivo: a frase é contraposta, lado a lado, a uma outra: o homem é um deus para o outro homem. Cf. Hobbes, 1979: 64.

Laplanche advoga que houve o que se chama *desvio biologizante* na obra de Freud. Se, no início, tínhamos dois pólos pulsionais, um ligado à sexualidade e outro à autoconservação, posteriormente, mais precisamente, após *Além do Princípio do Prazer*, esses pólos parecem se inverter. O pólo sexual perde seu caráter “demoníaco”, perverso, infantil e é atrelado ao que Freud passará a chamar Eros ou pulsão de vida. Já o pólo biológico será coberto pela pulsão de morte, Tânatos. Para Laplanche, é como se a pulsão sexual tivesse perdido justamente seu caráter principal: não-biológico, advindo do outro, radicalmente sexual, infantil e inconsciente. Ele sugere [251] pensar na pulsão sexual como tendo um duplo movimento: um de ligação e outro de desligamento. A pulsão sexual de vida está mais ligada às ligações narcísicas, ao que forma o grupo e ao que contém aquilo que permanece sem tradução no inconsciente. Já a pulsão sexual de morte é desligamento e radicalmente oposta ao eu e à cultura. Portanto, ali onde a ideologia vê instinto, animalidade ou inatismo, deve-se ver pulsão sexual de morte<sup>8</sup>.

Voltando ao lobo: Laplanche (1999a) lembra que entre os animais não há sadismo, massacre ou holocausto. Da mesma forma, o caminho inverso é verdadeiro: deve-se evitar pensar na pulsão sexual de morte como um tipo de zoologia ou biologia remanescente (cf. Laplanche, 1999a: 212-5)<sup>9</sup>.

Feito esse apanhado teórico, voltemos ao romance. Numa assembleia próxima à dissolução do grupo, Piggy, a voz da razão, enuncia:

“O que somos? Humanos? Ou animais? Ou selvagens? O que os adultos vão pensar? Saindo por aí – caçando porcas – deixando o fogo apagar – e agora!”  
Uma sombra o afrontou tempestuosamente.  
“Você cale a boca, sua lesma gorda!” (LF, 122)

Piggy, o dono dos óculos, o senhor do fogo, alegoria da razão? Sim, o didatismo vai longe aqui: a razão, no mundo da guerra, é representada por uma lesma asmática e míope.<sup>10</sup> Piggy, em vão, ainda tenta manter de pé a diferença abissal entre o humano e o animal, mas é calado por Jack. O problema aqui é desconhecer que essa voz que silencia

<sup>8</sup> É interessante notar como o animal vai aparecer nesse livro de Freud. Além dos protozoários, há uma comparação, no capítulo V, da pulsão dos homens com a *pulsão* dos peixes que vão desovar sempre num lugar específico ou a pulsão das aves migratórias. Aqui, mais que em qualquer outro lugar da obra de Freud, pulsão e instinto quase coincidem. Cf. Freud, 2006 [1920]: 160.

<sup>9</sup> Laplanche (1985) desenvolve longamente essa tese no seu livro *Vida e Morte em Psicanálise*.

<sup>10</sup> Não precisamos insistir na *dialética do esclarecimento*, como nos mostraram Adorno e Horkheimer (1985): para haver guerra, no sentido moderno, é preciso todo um aparato burocrático-racional bem azeitado. Depois do nazismo, somos obrigados a reconhecer a fúria da razão. A mesma fogueira pode servir para assar corpos humanos, para chamar o outro ou para preparar o alimento. É preciso acolher esses deslocamentos sem se render a uma dicotomia simplista (animalesco x cultural).

o acordo democrático é ainda humana, demasiadamente humana. A voz que faz o apelo à violência e ao sadismo, o sujeito que usa a ideologia do terror (há sempre uma fera lá fora nos ameaçando) é ainda o mesmo sujeito que convoca o respeito à lei. A contribuição da psicanálise é mostrar que a violência não está fora do campo humano, isto é, mostrar que ela não é uma natureza selvagem ou animalesca reencontrada. É o caso aqui de lembrar a cena na qual Ralph descobre o apelido de [252] Piggy e não se contém: até o *fair boy* goza com a humilhação do outro. Nenhum lobo faz isso.

Jacques Lacan (1966 [1950]) também nos adverte quanto à falácia do adágio *homo homini lupus*, pois “a ferocidade do homem endereçada a seu semelhante ultrapassa tudo o que podem fazer os animais”; diante dessa ferocidade, “os próprios carniceiros recuam horrorizados” (Lacan, 1966 [1950]: 147)<sup>11</sup>. Para o autor, essa ideia parece estar ligada também à satisfação que temos diante da imagem do criminoso movido por instintos, retirando-o assim do campo do humano. Ele continua: “Mas essa própria crueldade implica a humanidade. É um semelhante que ela visa, mesmo num ser de outra espécie” (Lacan, 1966 [1950]: 147). Impõe, portanto, questionar: o que nos impede de reconhecer isso? O que contribui para fabricação desse mito zoológico?

### 3. E se a besta falasse?

(...) se no vinco da folha a lesma escuma,  
nas calçadas do poema a vaca empluma!  
Manoel de Barros (2010: 219)

No capítulo oito, “Presente para a Escuridão”, as crianças se separam definitivamente. O medo da besta é grande demais e gera o pensamento mágico de deixar parte do que foi morto (*some of the kill*) para ela: “daí, talvez, ela não nos incomode”, pondera Jack (LF, 186). E assim o fazem: a cabeça da porca (*sow*) é espetada numa estaca e deixada na floresta. Este totem – “coisa obscena” (LF, 192), sorridente e hemorrágica – será chamada o Senhor das Moscas (LF, 193).<sup>12</sup>

Dentre as muitas distinções entre o homem e o animal, a mais importante delas é a ausência de linguagem no último. Jacques Derrida (2006) desconstrói essa ideia a partir de um neologismo: *animot*, uma homofonia entre animais e animal-palavra:

<sup>11</sup> “Pode-se sempre dizer sobre a besteira dos homens, às vezes de sua bestialidade: não há nenhum sentido, nenhum direito em dizer sobre a besteira ou da bestialidade de uma besta. Isso seria um antropomorfismo, e o mais bem caracterizado.” (Derrida, 2006: 93).

<sup>12</sup> Notem a homofonia entre *sow* e *soul*. A porca e a alma: é como se a narrativa de Golding a todo momento quisesse reforçar essa articulação. Propor uma “essência” animal ao homem. Acredito que a psicanálise se opõe a isso.



(...) não há o Animal no singular geral, separado do homem por um só limite indivisível. É preciso reconhecer que há “seres vivos” cuja pluralidade não se deixa juntar numa só figura da animalidade simplesmente oposta à humanidade. Não se trata, evidentemente, de ignorar ou de apagar tudo o que separa os homens e os outros animais e de reconstituir um só grande conjunto, uma só grande árvore genealógica forçosamente homogênea e contínua do animal-palavra (*animot*) ao *Homo*. (...) Seria [253] preciso, antes, levar em consideração uma multiplicidade de limites e de estruturas heterogêneas: entre os não-humanos, e separados dos não-humanos, há uma multiplicidade imensa de outros seres vivos que não deixam em nenhum caso homogeneizar, salvo por violência ou desconhecimento interessado, sob a categoria do que se chama o animal ou a animalidade em geral. (Derrida, 2006: 73).

O Senhor das Moscas é mais uma dessas criaturas não-humanas – entre o divino e o animal – que coloca em xeque a distinção rígida entre os dois campos: bestas de um lado, humanos de outro. Derrida, então, questiona: e se o animal falasse? No romance, há uma cena curiosa, o diálogo entre o Senhor das Moscas e Simon:

“Você é um menininho tolo”, disse o Senhor das Moscas, “apenas um menininho tolo, ignorante.”  
 Simon moveu sua língua inchada mas não disse nada.  
 “Você não concorda?”, disse o Senhor das Moscas. “Você não é um menininho tolo?”  
 Simon o respondeu com a mesma voz silenciosa.  
 (...)  
 “Não há ninguém para ajudar você. Apenas eu. E eu sou a Besta.”  
 A boca de Simon se mexeu, trouxe para fora palavras audíveis.  
 “Cabeça de porco numa vara.”  
 “É fantasia (*fancy*) pensar que a Besta é algo que você possa caçar e matar!”, disse a cabeça. Por um momento ou outro, a floresta e todos os lugares indistintamente apreciados ecoaram a paródia de um riso. “Você sabia, não? Eu sou parte de você? Perto, perto, perto! Eu sou a razão pela qual não há saída (*why it's no go*)? Por que as coisas são como elas são?”  
 A risada sacudiu novamente. (LF, 199-200)

Apesar do Senhor das Moscas falar com a voz de um “mestre de escola” (*schoolmaster*), sua mensagem era o oposto do que se podia esperar de uma autoridade moral: “Estou te avisando. Vou ficar bravo. Percebe? Você não é querido. Entende? Nós vamos nos divertir nessa ilha. Entende? Nós vamos nos divertir nessa ilha!” (LF, 201). O diálogo termina com Simon olhando fixamente para a “ampla boca”, sendo tragado por sua escuridão e perdendo a consciência.

Essa cena já foi interpretada como uma alegoria de Jesus Cristo no Jardim do Getsêmani na noite anterior à crucifixão. Tal como Jesus, Simon será morto ao tentar levar a verdade que salvará os outros meninos de seus “falsos medos” e os fará voltar [254] seus olhares para seu próprio comportamento, “compartilhando o conhecimento

de que, enquanto os mortos não devem ser temidos, os vivos devem. (Ou melhor colocado: enquanto os mortos não devem ser temidos, os assassinados devem)” (Spangler, 1988: 214). A analogia, porém, entre Simon e Jesus termina aqui, pois a morte do garoto não traz nenhuma redenção. Ao contrário: ela chega a ser recusada como “um acidente”. A interpretação que decorre daqui é simples:

Sobre o Simão Pedro de Golding nenhuma igreja é fundada, nenhum mecanismo de salvação. De fato, a implicação do romance é que a besta no homem nunca pode ser conhecida porque ela produz “bestas” imaginadas para sempre a serem identificadas erroneamente e mortas antes de serem identificadas corretamente, desta forma, desconhecida, a besta permanece. A besta é a inabilidade do homem de reconhecer sua própria responsabilidade pela sua própria auto-destruição. (Spangler, 1988: 214).

Talvez, mais do que reconhecer sua própria responsabilidade, é o caso de reconhecer nosso *prazer* relativo à destruição: de si mesmo e do outro. E é justamente aqui que se faz fundamental retomar a pulsão sexual de morte. Trata-se de um prazer em desligar – as redes que compõem o eu e o laço social – mas, logo se vê, um prazer paradoxal, pois, se realizado no máximo, não haverá mais condição alguma de prazer. E é justamente para evitar esse paradoxo que inventamos o outro-animal, o animal-palavra.

Articulando o pensamento de Laplanche e Derrida, penso no *devoir-animal*, no outro *como animal*, no não-semelhante, no não-fraterno (o divino e o animal aqui inseparáveis), isto é, em todas as possibilidades “teo-zoomórficas constitutivas dos mitos, das religiões, das idolatrias (...)” (Derrida, 2006: 180) como defesa fundamental contra a satisfação da pulsão sexual de morte. Como toda defesa, lembremos, trata-se de uma solução de compromisso: algo ainda é satisfeito, mas, em compensação, uma parte da condição de satisfação é perdida. Em outras palavras, o sadismo, no caso dos meninos da ilha, só se realiza por esse desvio reducionista: ser animal / tratar o outro como animal.

#### 4. O paradoxo da democracia

Minhocas arejam a terra; poetas, a linguagem.  
Manoel de Barros (2010: 219)

Gostaria agora de unir esses dois pontos da leitura que estou propondo. Em primeiro lugar, apresentei uma tese de Freud sobre a constituição dos grupos na qual fica claro que a origem dos mesmos se deve ao recalçamento de afetos e desejos ligados

à inveja. Depois, mostrei que no romance de Golding reencontramos uma velha imagem [255] do homem como animal. A primeira ligação que podemos fazer entre esses dois pontos é simples: o laço social se desfaz por exigência daqueles desejos recalçados ligados à inveja e à pulsão sexual de morte.

A conclusão a que se pode chegar é que temos um paradoxo difícil de resolver: a democracia se sustenta sobre um recalçamento. Em outras palavras: a origem de um laço social que se quer inclusivo, moralmente elevado e defensor da liberdade individual requer a violência de um recalçamento e até mesmo formações reativas ao desejo recalçado para se instalar.

Para Derrida, a resistência a essa leitura política feita pela psicanálise se dá em primeiro lugar porque ela irá desconstruir essa “metafísica ontoteológica da soberania”, isto é, a autonomia e a onipotência do sujeito, mostrando que sua genealogia passa por assassinatos, humilhações, dominações. (cf. Derrida, 2005: 19).

Metafísica ontoteológica da soberania: analisemos essa ideia. Trata-se de uma crença compartilhada, tida como universal e, nesse sentido, religiosamente inquestionável, do lugar do poder. Quando qualquer heteronormatividade é recusada, quando qualquer abertura para o outro é recusada, estamos diante dessa metafísica.

É importante recusar essa metafísica mostrando como o poder pode ser *diferido*. Ao invés de tentarmos recusar as fontes pulsionais da violência, animalizando-as ou destinando-as a outros tipos de recalçamento, Freud (1999 [1932]) sugere que pensemos em vias indiretas de satisfazê-las.

Nunca chegaremos a uma soberania realmente neutra e livre dos compromissos com a pulsão sexual de morte. O Estado e o Direito, por mais comprometidos com a democracia, terão sempre o monopólio da violência. É preciso, como Freud (1999 [1932]) o fizera na carta-resposta “Por que a Guerra?” escrita a Einstein, denunciar a ilusão de querer abolir (*abschaffen*) as “tendências (*Neigungen*) agressivas dos homens” (GW, XVI, 23). Freud sugere que procuremos *desviar* esses impulsos para que eles não precisem ser expressos na guerra.

Derrida insiste nesse ponto: a política da psicanálise é a do *desvio*, do ardil da volta, da indireção. E essa volta se dá, claro, pela força antagonista de Eros, “o amor e o amor à vida, contra a pulsão de morte. Há, pois, um contrário da pulsão de crueldade inclusive se esta não conhece fim. Há um termo oponível, inclusive se não há termo que ponha fim à oposição.” (Derrida, 2005: 69).

É digno de nota que, no que tange à psicanálise, o movimento crítico contra essa metafísica ontoteológica da soberania, passa, fundamentalmente, pela crítica ao desvio biologizante na obra de Freud. Ao final da mesma carta a Einstein, por exemplo, Freud tenta explicar os motivos pelos quais ele e outras pessoas são pacifistas. Ele explica: “Somos pacifistas porque somos obrigados a sê-lo por motivos orgânicos.” [256] (GW, XVI, 25). Dito isso, ele compara o processo civilizatório à domesticação dos animais:

Talvez esse processo [civilizatório] seja semelhante à domesticação dos animais; sem dúvida ele traz mudanças corporais consigo; ainda temos que confiar na representação de que o desenvolvimento da cultura pode ser um tal processo orgânico. Com o processo cultural, as mudanças psíquicas são notórias e indubitáveis. Consistem num progressivo deslocamento (*Verschiebung*) dos fins pulsionais e numa restrição dos movimentos pulsionais. (GW, XVI, 26)

Ele termina dizendo que os pacifistas têm “uma intolerância constitucional” à guerra e motivos orgânicos para modificações em seus ideais éticos e estéticos. E, para coroar esse desvio biologizante, Freud lembra que “raças incultas e camadas atrasadas da população já se multiplicam mais rapidamente do que as camadas superiormente instruídas” (GW, XVI, 26).

É impressionante que o mesmo Freud, em 1915, nas suas “Reflexões para o tempo de Guerra e Morte”, tenha dito exatamente o oposto sobre essa suposta natureza diversa entre pacifistas e as raças pouco cultivadas. Nesse texto anterior, nem de longe vamos encontrar um Freud desejoso de uma “situação ideal”, mesmo que declaradamente utópica e ilusória, representada pelo controle da vida pulsional pela “ditadura da razão (*Diktatur der Vernunft*)” (GW, XVI, 24). Pelo contrário, Freud (1999 [1915]), depois de criticar a violência cruel do Estado e sua hipocrisia, lembra que nossa consciência não é “o juiz inflexível” declarado pelos professores de Ética: “na sua origem ela é “angústia social” e nada mais” (GW, X, 330). Tão logo a sociedade suspende as objeções à repressão dos desejos maus (*bösen Gelüste*), os homens não tardam em trair, fraudar de uma forma que parecia *incompatível* com seu nível cultural.

Freud tenta, então, explicar a brutalidade dos indivíduos que, “enquanto participantes da mais alta cultura, não julgaríamos capazes de tal comportamento” (GW, X, 331). Ele começa justamente por recusar a tese de que “ele é bom e nobre desde o nascimento”, invertendo a tese naturalista exposta acima. Ao criticar a ideia de que a educação pode também levar à erradicação / extermínio (*Ausrottung*) do mal, Freud lembra que “a mais profunda essência do homem consiste em movimentos pulsionais, a

natureza elementar, de igual tipo em todos os homens, e que visam a satisfação das necessidades mais originárias” (GW, X, 331-2). Ainda nesse mesmo parágrafo uma observação importante: esses movimentos pulsionais não são nem bons nem maus. E, um pouco mais adiante, o golpe de misericórdia:

[257] Chamássemos “aptidão à cultura” à capacidade de um homem para transformar suas pulsões egoístas sob a influência da pulsão erótica, então, poderíamos afirmar que essa aptidão se compõe de duas partes, uma inata e outra adquirida durante a vida, e que a relação de ambas, entre si e com a vida pulsional que permanece inalterada, é muito variável. De maneira geral, inclinamo-nos a atribuir demasiada importância à parte inata; além disso, corremos o risco de superestimar a aptidão total à cultura em comparação com a parte de sua vida pulsional que permaneceu primitiva (...). (GW, X, 334).

Temos aqui um Freud muito mais aberto à crítica cultural do que o Freud citado acima, cujo apreço à filogenética lamarkista parece evidente. É necessário, pois, contrapor esses dois textos, esses dois traços da obra freudiana. Em primeiro lugar, para tornar evidente que, quando acontece o desvio biologizante, nos afastamos da pulsão como conceito desconstrutor do instinto. Em segundo lugar, do ponto de vista político, a consequência do desvio é a terrível distinção entre “tipos” humanos (pacifistas e selvagens) ou a animalização de um grupo humano específico (eles são os “brutos”, os “cães infieis”, “burros” etc.).

O Freud que suspeita do inatismo e da “aptidão à cultura” do sujeito da alta sociedade me parece, sem dúvida, mais condizente com a imagem da psicanálise que desejo construir. A psicanálise é um exercício da suspeita e, nesse sentido, tende a desconstruir qualquer descrição sobre o humano que se queira última, essencial e imutável. Isso vale para nossa relação com a lei. A lei não é apenas o que se apresenta como resolução de nossos conflitos ou apenas aquilo que vem reprimir nossos desejos. Devemos suspeitar de que a lei tem uma origem e se, como vimos, essa própria origem é da ordem do recalçamento, então, talvez, nossa relação com a lei e com o que ela separa (o legal e o ilegal, o moral e o imoral) nunca será desprovida de uma história socialmente determinada, isto é, de desejos humanos historicamente inventados. A lei é uma ficção legítima sob a qual o direito funda a verdade de sua justiça: isso é Montaigne, mas bem poderia ser Freud<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> “A autoridade das leis provém de existirem e terem passado para os costumes; é perigoso fazê-las retornarem à sua origem. Como os rios que se avolumam com o rolar das águas, elas adquirem importância e consideração em se aplicando. Remontai-lhe o curso até a nascente e vereis um filete de água.” (Montaigne, 1987: II, 292).

Lembro ainda que, no romance de Golding, também aparece o animal domesticado. E ele aparece nos sonhos e devaneios de Ralph. Ao contrário do pesadelo das outras crianças, que sonhavam com a besta, Ralph sonha com seus pôneis (LF, 155 e LF, 134) e os alimenta com açúcar sobre o muro do jardim. Percebam que mesmo no romance onde o animal é apresentado como esse *outro* selvagem-primitivo dentro [258] de nós, ele não consegue se manter todo: o animal é plural (*animot / animaux*), assim como nossas relações com ele.

## 5. O fundamento místico da autoridade

O homem de lata  
está todo estragado  
de borboleta.  
Manoel de Barros (2010: 130)

O livro termina com a chegada um tanto patética, um tanto triunfal do oficial da marinha britânica na ilha. O oficial pergunta se há adultos com eles e diz que a fumaça – decorrente do incêndio que serviu para tirar Ralph do seu esconderijo de tal forma que os outros meninos liderados por Jack pudessem matá-lo – o atraiu. Quando os meninos disseram não saber ao menos quantos eram, o oficial diz: “Eu deveria ter pensado que um tanto de meninos britânicos – vocês todos são britânicos, não? – deveriam ter sido capazes de fazer um melhor espetáculo que isso – eu acho.” (LF, 286).

O que termina com a violência? Uma outra violência mais bem organizada. A metáfora do oficial da marinha chegando e acalmando as crianças na ilha é o ponto nodal do paradoxo da democracia. Para que haja paz, é preciso, no fundo, essa violência organizada, essa força repressora permanente. A grande questão colocada pela filosofia política é: o quão violenta essa força pode ser? Quem a controla? Ela está a serviço do quê e de quem?

A conclusão do romance não deixa espaço, penso, para uma concepção neutra e puramente racional da lei. Encontramos o que Derrida (2007) chamará o fundamento místico da lei. Tal tese é construída a partir dessa passagem de Montaigne:

A autoridade das leis não está no fato de serem justas e sim no de serem leis. Nisso reside o mistério de seu poder; não têm outra base, e essa lhes basta. Foram, não raro, feitas por tolos; mais vezes ainda por indivíduos que, no seu ódio à igualdade, incorriam em falta de equidade; mas sempre por homens e portanto por autores irresolutos e frívolos. Nada há tão grave, ampla e comumente defeituoso quanto as leis; quem as obedece, porque são justas, labora em erro, pois é a única coisa que em verdade não são. (Montaigne, 1987: III, 354-5)

Trata-se do paradoxo da fundação do direito, isto é, em primeiro lugar, que o “momento de fundação [da justiça] ou mesmo de [sua] instituição jamais é, aliás, um [259] momento inscrito no tecido homogêneo de uma história, pois ele o rasga por uma decisão” (Derrida, 2007: 24). E, em segundo lugar, porque há um silêncio na estrutura do ato fundador que nenhum discurso pode, de fato, romper, como ele explica:

(...) a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar. Nenhum discurso justificador pode, nem deve, assegurar o papel de metalinguagem com relação à performatividade da linguagem instituinte ou à sua interpretação dominante. (Derrida, 2007: 24).

Derrida está a desconstruir a ideia de qualquer “fundação preexistente” que garantiria a neutralidade legal que constituiria qualquer *ethos*. Acredito que a releitura do texto freudiano ganha bastante, em primeiro lugar, ao apontar onde Freud localizou essas “fundações preexistentes” e, em segundo lugar, usar o próprio pensamento de Freud para também criticar e desconstruir essas supostas essências.

Acredito que é a biologia, é o zoomito, a principal força metafórica que tende a apagar ou recalcar outras descrições do que é o poder e a política em psicanálise. A teoria da inveja é bastante diferente da teoria da pulsão de morte ou a do pacifismo orgânico. Trata-se, portanto, de ler Freud *contra* e *com* Freud. Fazer a psicanálise do texto freudiano é lembrar que aquele texto não está pronto de uma vez por todas e que ele também está localizado num contexto sócio-histórico no qual certas metáforas ou descrições da vida humana eram pertinentes, mas que, hoje em dia, há material crítico suficiente para desmontá-las.

Há ainda uma observação importante a fazer. Ela diz respeito à leitura dos textos acadêmicos. É claro que nosso olhar contemporâneo vê no texto o que nossa comunidade interpretativa permite ver. Para usar uma metáfora: os homens que desenharam os bisões nas cavernas de Lascaux não faziam arte.<sup>14</sup> Mas, nós *vemos* um tipo de arte ali. O mesmo vale para a leitura dos textos acadêmicos.<sup>15</sup> Um exemplo disso

<sup>14</sup> Devo essa metáfora a Danto (1964).

<sup>15</sup> Vale a pena mencionar o conto interessantíssimo de Borges: “Kafka e seus precursores”, no qual ele relativiza de forma radical a noção de anacronismo. Resta saber se a discussão ensejada ali vale e até que ponto para os textos acadêmicos – ou científicos. (Cf. Borges, 2000 [1952]: 96-8.)

é o que *pensamos* que Freud queria dizer com pulsão. Depois de Lacan e Laplanche, *vemos* nesse conceito uma crítica radical ao conceito de instinto. Mas, isso não está no [260] texto de Freud de maneira uniforme e nem de forma explícita. Ao contrário: a pulsão é, no texto de Freud, diversas vezes coincidente com o instinto. Aliás, o termo *Trieb* (pulsão) já tinha o sentido de instinto bem antes de Freud<sup>16</sup>. Não seria sensato pensar que ele poderia ter inventado um termo novo, como fez diversas vezes<sup>17</sup>, condizente com a ruptura epistemológica que propunha? Outro exemplo desse tipo de leitura anacrônica é como lemos *Totem e Tabu*: é como se quiséssemos limpar todo o terreno ali do lamarkismo e do caráter *concreto* que Freud quer dar à horda e ao pai primevo. Ler esse texto como “mítico” ou “metafórico” é perder de vista o desvio biologizante e, dessa forma, não compreender que há forças importantes promovendo o recalçamento de certas ideias e *insights*. Ao invés de tentar “salvar” o texto, seria melhor interpretá-lo, sempre tentando situá-lo historicamente. A teoria, mesmo a de Freud, nunca está a salvo do inconsciente.

## 6. E as mulheres?

Assim, as borboletas chegavam em casa quase mortas  
de silêncio.  
Manoel de Barros (2010: 165)

Na introdução do CD de *Lord of the Flies*, lido pelo próprio autor, Golding nos explica por que ele não quis colocar as mulheres em seu romance. Ele diz que nunca foi uma menina, mas que já foi um menino, é um pai, um avô, etc. Não bastasse esse argumento realista, ele ainda diz se você quiser uma sociedade em escala reduzida um grupo de meninos será mais parecido com uma sociedade do que um grupo de meninas. Ele adverte: não me perguntem por que e admoesta as mulheres a não se preocuparem, pois elas são muito superiores aos homens. E por que não meninos e meninas juntos? Bem, ele explica, porque isso faria a cabeça do sexo se erguer. E não era esse o tema do romance, mas sim o problema do mal, o problema de como vivemos juntos na sociedade.

Essas advertências, depois de Barthes e Foucault, devem ser lidas com bastante cuidado. O autor não é proprietário exclusivo de seu texto. Ele é também *falado* ali onde

---

<sup>16</sup> Temos, entre nós, uma obra fundamental: o *Dicionário Comentado do Alemão de Freud*, de Luiz Hanns (1996). Recomendo sua leitura, em especial a do verbete “Pulsão, Instinto: *Trieb*”.

<sup>17</sup> Os termos *narcisismo* e *isso*, p.ex., mesmo que não sejam criação de Freud, tem na sua obra um sentido bem novo, praticamente inexistente em textos precedentes (Ellis e Groddeck, nos casos citados).



ele não imagina. Seu texto é, além de fruto de sua própria imaginação, também encorpado pelos valores da cultura que sustentam essa imaginação. Nesse sentido, podemos suspeitar dos motivos oferecidos pelo autor quanto à ausência das meninas.

[261] Devemos lembrar que o recalcado sempre retorna e uma hipótese é que o feminino retorna sob a forma do animal. O canto dos garotos, ao final da primeira caçada, é: “Matem a porca. Cortem a garganta dela. Derramem seu sangue”<sup>18</sup> (LF, 90). É fácil perceber onde está o feminino. A porca (*sow*) / a alma (*soul*), é talvez a metáfora do que deve ser recalcado. O feminino, na medida em que metaforiza e encarna a passividade, é o recalcado por excelência.<sup>19</sup> A homofonia entre *sow* e *soul* deve ser colocada lado a lado a uma outra explorada pelo narrador: *asthma* e *ass-mar*. Vejamos essas duas passagens:

“Minha tia me disse para não correr”, ele explicou, “por causa da minha asma (*asthma*).”

“Rabo-estragado (*Ass-mar*)?”

“Isso mesmo. Eu não consigo respirar. Eu era o único garoto na escola que tinha asma”, disse o garoto gordo com um toque de orgulho. (LF, 4)

Ralph se virou e sorriu involuntariamente. Piggy era um chato; sua gordura, sua *ass-mar* e suas ideias práticas (*matter-of-fact*) eram tolas, mas havia sempre um pequeno prazer em puxar sua perna, mesmo se alguém fizesse isso por acidente. Piggy viu o sorriso e interpretou mal como amizade. Cresceu tacitamente entre os maiores a opinião que Piggy era um de-fora, não apenas pelo sotaque, o que não importava, mas pela gordura, e *ass-mar*, e óculos, e uma certa desinclinação para o trabalho manual. (LF, 85)

Se o feminino retorna sob a forma do animal e se o animal na ilha, por excelência, era a porca, resta apenas um passo para chegarmos ao menino-porco, quase uma menina, excluída do mundo dos meninos por inépcia ao trabalho e ao esforço físico. Não bastasse isso, a homofonia *asthma* / *ass-mar* revela por completo sua passividade: *ass-mar* pode ser traduzido como rabo estragado, cu arruinado. O conteúdo sexual do chiste é evidente e fecha o ciclo do recalcamento. A luta dos meninos contra a fantasia de terem o *ass mared*, o ânus desfigurado, é, num primeiro momento, contornada pela satisfação em tripudiar de Piggy. O recalcado, porém, exige sempre mais: lutar contra a passividade muitas vezes implica em assumir uma atividade que

<sup>18</sup> Na maior parte das vezes, os possessivos da canção são femininos: *her throat*, *her blood*. Raramente, eles aparecem no masculino. Por exemplo: LF, 159, quando eles encenam a caçada sendo Roger a caça. Portanto, parece intencional apontar como *feminino* a caça.

<sup>19</sup> Num outro momento do romance, Ralph em seu devaneio lembra-se de nunca ter lido um livro sobre Topsy e Mopsy porque ele era sobre “duas meninas” (LF, 156).

arruína tudo. Antes arruinar com tudo do que arruinar, *entre a angústia e a delícia*, o que nos levaria ao centro mesmo da passividade masculina.

## [262] Conclusão

Há pelo menos duas teorias sobre a constituição do social em Freud. A primeira é a teoria da inveja e de seu recalçamento. A segunda é a teoria do recalçamento do biológico (o animal). As duas teorias se cruzam, se complementam e se opõem. Opto por enfatizar a teoria mais historicista – o recalçamento da inveja – em prol da outra que pode ser considerada um *desvio* biologizante. Essa teoria mais biológica deve ser reinterpretada como força ideológica que contribui para o recalçamento da origem *sexual* do laço social.

A diferença sexual metaforiza e condensa toda a possibilidade de inveja, pois essa diferença é, de fato, insuperável. Talvez, seja essa a contribuição da psicanálise à compreensão do paradoxo da constituição de qualquer *ethos*, o democrático em particular. O processo de legitimação do espaço para a diferença – *telos* fundamental da democracia – sempre corre o risco de ser interrompido. Essa interrupção pode se dar de várias formas, todas contribuem para construir o que Derrida chamou metafísica ontoteológica da soberania. O mito zoomórfico é uma forma de interromper a legitimação do espaço para a diferença, pois o outro – o diferente em nós e fora do nosso laço reconhecido – passa a ser visto como animal.<sup>20</sup> Para a psicanálise, porém, o outro interno é inconsciente que, por sua vez, é sempre sexual e constituído historicamente, na vida singular de cada sujeito. O outro estrangeiro revela muitas vezes as possibilidades diversas do laço social: nesse sentido, a psicanálise se junta à antropologia para revelar as infinitas possibilidades de construção do laço social.

Escolhi como epígrafe de cada seção desse texto alguns versos de Manoel de Barros. Na sua poesia, o animal aparece de forma completamente diversa dessa estabelecida pelo mito hobbesiano. Com a escolha desses versos quero insistir na possibilidade de repensar a relação entre o homem e o animal. Se é impossível evitar o recalçamento, é sempre possível *perlaborar* em torno do recalçado. Isso se faz, por exemplo, através da crítica desses lugares muito sólidos que sustentam o laço social: a distinção rígida entre o homem e o animal e a fetichização da diferença sexual ou de

---

<sup>20</sup> Uma outra forma de interromper esse processo de legitimação e reconhecimento da diferença se dá pela dominação masculina. Nesse caso, a metafísica ontoteológica da soberania vai longe: desde a invenção de deuses-homens até a eleição do falo como símbolo do poder por excelência. A virtude é sempre viril. Os meninos da ilha, certamente, já estavam vivendo sob o regime dessa metafísica. Cf. Bourdieu (2005).

qualquer diferença (raças, credos etc.). Podemos chamar esse exercício crítico de *matizar*. Ali onde a cultura se erigiu em torno das distinções rígidas e essenciais, a psicanálise deve advir para mostrar que o humano habita o matiz.

### [263] Bibliografia

Adorno, Theodor W. & Horkheimer. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

Barros, Manoel. *Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2010.

Borges, Jorge Luís. Kafka e seus precursores. In \_\_\_\_\_. *Outras Inquisições* (1952). Trad. Sérgio Molina. São Paulo: Globo, 2000, pp. 96-98. (*Obras Completas*, vol. II).

Bourdieu, Pierre. *A dominação masculina*. 4.ed. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

Danto, Arthur. The artworld. *The Journal of Philosophy*, Vol. 61, No. 19, American Philosophical Association Eastern Division Sixty-First Annual Meeting. Oct., 15, 1964, pp. 571-584.

Derrida, Jacques. *Estados de ánimo del psicoanálisis: lo imposible más allá de la soberana crueldad*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

\_\_\_\_\_. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006.

Forrester, John. Justice, envy, and psychoanalysis. In \_\_\_\_\_. *Dispatches from the Freud wars: psychoanalysis and its passions*. Cambridge: Harvard University Press, 1997, pp. 13-43.

Freud, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. In \_\_\_\_\_. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente, vol. II: 1915-1920*. Trad. Coord. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2006 [1920], pp. 123-198.

\_\_\_\_\_. Conferência XXXIII: Feminilidade. In \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. José Luís Meurer. Rio de Janeiro: Imago, 1969 [1933], vol. XXII, pp. 113-134.

\_\_\_\_\_. Das Unbehagen in der Kultur. In \_\_\_\_\_. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Fischer, 1999 [1930], vol. XIV, pp. 419-506.

\_\_\_\_\_. Massenpsychologie und Ich-Analyse. In \_\_\_\_\_. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Fischer, 1999 [1921], vol. XIII, pp. 71-161.

- \_\_\_\_\_. Warum Krieg? In \_\_\_\_\_. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Fischer, 1999 [1932], vol. XVI, pp. 11-27.
- \_\_\_\_\_. XXXIII Vorlesung: die Weiblichkeit. In \_\_\_\_\_. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Fischer, 1999 [1933], vol. XV, pp. 119-145.
- \_\_\_\_\_. Zeitgemässes über der Krieg um Tod. In \_\_\_\_\_. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Fischer, 1999 [1915], vol. X, pp. 323-355.
- Golding, William. *Lord of the flies*. New York: Perigee, 2003 [1954].
- Hanns, Luiz. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- [264] Hobbes, Thomas. *De Cive: elementi filosofici sul cittadino*. Trad. Tito Magri. Roma: Riuniti, 1979.
- Lacan, Jacques. Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie. In \_\_\_\_\_. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966 [1950], pp. 125-149.
- Laplanche, Jean. La soi-disant pulsion de mort: une pulsion sexuelle. In \_\_\_\_\_. *Entre séduction et inspiration: l'homme*. Paris: Quadrige/PUF, 1999a, pp.199-218.
- \_\_\_\_\_. Responsabilité et réponse. In \_\_\_\_\_. *Entre séduction et inspiration: l'homme*. Paris: Quadrige/PUF, 1999b, pp.147-172.
- \_\_\_\_\_. *Vida e morte em psicanálise*. Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão e Consuelo Fortes Santiago. Porto Alegre: Artes Médicas, 1985.
- Maccius, Plautus Titus. *The Project Gutenberg E-Book of Amphitryo, Asinaria, Aulularia, Bacchides, Captivi*. Disponível em <<http://www.gutenberg.org/files/16564/16564-h/16564-h.htm>>. (Acesso em 24 de abril de 2010).
- Montaigne, Michel Eyquem de. *Ensaaios*. Trad. Sergio Milliet. 2.ed. Brasília: Universidade de Brasília / Hucitec, 1987. (3 volumes).
- Spangler, Donald R. *Simon*. In Baker, James R. and Ziegler Jr., Arthur (Ed.). *William Golding's Lorg of the Flies*. New York: Perigee, 1988, pp. 211-5.